

Einführung

CHRISTOPH MARKSCHIES

Die hier vorgelegten einführenden Bemerkungen gehen auf das abschließende Votum zur ersten Autorentagung in Rom zurück. Sie sind in zwei Abschnitte geteilt und stellen zunächst in einem *ersten Abschnitt* zusammen, was wir – nicht zuletzt dank der beiden Autorentagungen und der Arbeit an der hier vorgelegten Publikation – über die Geschichte der christlichen Taufe samt ihrer Vorgeschichte und deren unmittelbarer Wirkung wissen. Daran schließt sich ein *zweiter Abschnitt* an, der die offenen Fragen und Probleme sowie Anregungen für die künftige Weiterarbeit markiert. Eine solche Zweiteilung folgt einem in der französischen Geschichtswissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts etablierten Verfahren, Kenntnisse und Probleme methodisch möglichst streng voneinander zu unterscheiden¹.

1. Was wir wissen

1.1. Eine Darstellung der Geschichte der christlichen Taufe in Kaiserzeit und Spätantike, ihrer (möglichen) jüdischen Vorgeschichte und ihrer paganen Kontexte (bzw. Vorbilder) erfordert zunächst eine präzise Methodik wie Terminologie des religionsgeschichtlichen Vergleichs. Außerdem sind religionswissenschaftliche Vorfragen zu klären, die (*möglichst allen gemeinsame*) Definitionen zentraler Begriffe wie beispielsweise ‚Ritus‘ bzw. ‚Initiationsritus‘, ‚Magie‘ oder ‚Mythos‘ voraussetzen. Erst dann lassen sich solche wichtigen Vorfragen beantworten: Was verbindet Taufe mit bzw. was unterscheidet Taufe von anderen Initiationsriten? Welche Rolle spielt der Einzelne, der getauft wird, welche Rolle die konkrete Gemeinde, in die er hineingetauft wird? Was grenzt die Taufe als rituelle Handlung genau von Magie ab, wenn Taufe eine Versiegelung des Lebens vor lebensbedrohlichen Gefahren impliziert, welchen Stellenwert hat Mythos in dieser rituellen Handlung, wie wirkt sie auf Individuen, Gruppen, eine Kultur, wie kann man die Mehrdeutigkeit ihrer Symbolwelten, wie die symbolische Reserve (den jeweils nicht ausgeschöpften symbolischen Mehrwert) beschreiben? Deswegen wird die vorliegende Publikation mit einem entsprechenden Beitrag von

1 Seitenangaben im Haupttext, die durch „S.“ eingeleitet werden, und Hinweise auf Aufsätze in den Fußnoten, die nicht im Literaturverzeichnis aufgelöst sind, beziehen sich auf die vorliegende Publikation.

Anders Klostergaard Petersen unter dem Titel „Rituals of Purification, Rituals of Initiation. Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections“ eröffnet (S. 3–40). Ein vorzügliches Beispiel der verschiedenen Deutungsebenen ist die sogenannte „Abercius-Inschrift“, die von *Margaret M. Mitchell* behandelte früheste datierbare antike christliche Inschrift (s.u. S. 1741–1780) mit ihrer Formulierung: λαὸν δ’ εἶδον ἐκεῖ (sc. in Rom) λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα (Z. 9; s.u. S. 1746), die in der Antike wie Moderne auf die Taufe bezogen werden konnte, aber nicht musste: Es lässt sich eine tabellarische Zusammenstellung möglicher Bedeutungen geben (S. 1750–1757) und damit über die „doppelte Identität“ des Abercius spekulieren (S. 1759). Am nämlichen Begriff σφραγίς kann man sich zudem klarmachen (wie *Karl Olav Sandnes* zeigt: S. 1439–1479), dass ein und dieselbe Metapher in unterschiedlichen Texten sehr unterschiedlich verwendet wird und damit höchst unterschiedliche Sinnwelten erschließt: Schlichte Identifikationen in der Art des Satzes „Das Siegel ist das Wasser“ (Hermas, *Sim* IX 16,4 = 93,4; S. 1448²) und die in Quellen aus Syrien belegte „Versiegelung“ in Gestalt einer Salbung mit Öl (*const. App.* III 16³) sind nur über den gemeinsamen Begriff „Siegel“ verbunden; im liturgischen Vollzug dagegen werden seit der Spätantike diverse Rituale in paulinischer Tradition als „Versiegelung“ angesprochen und ausdifferenziert (vgl. II Kor 1,21f.)⁴. Blickt man zudem auf den paganen Kontext, so verlängert sich die Liste möglicher Bedeutungen der antiken Begrifflichkeit, dazu kommen noch, wie beispielsweise *Gregor Wurst* an manichäischen Texten zeigt, die Gnostiker (oder, wenn man den Manichäismus davon noch einmal abheben will, neben den christlichen Gnostikern diese spätantike synkretistische Religion)⁵. Daneben tritt gegenwärtige Sprachpraxis wissenschaftlicher Beschäftigung mit der christlichen Taufe wie mit ihren potentiellen Vor- und Nebengeschichten, in der das Begriffsfeld ebenfalls verwendet wird: So wird im Blick auf die sogenannte „Proselytentaufe“ des Judentums, die mit *Dieter Sänger* besser als „Proselytentauchbad“ bezeichnet wird (S. 291–334), trotz aller Unklarheiten über das Alter des Rituals und aller Debatten über die Interpretation rabbinischer Texte auf der Ebene der neuzeitlichen Beschreibung der Vorgänge von „Versiegelung“ gesprochen (S. 324). „Siegel“ ist ein klassischer „Umbrella-Term“ (*Sandnes*).

2 Vgl. auch V. BLOMKVIST, „The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas“, 849–870.

3 Zu dieser Hypothese von Erik Peterson vgl. allerdings kritisch A. LINDEMANN, „Zur frühchristlichen Taufpraxis“, 776.

4 Zur Taufe als „Siegel“ vgl. K. O. SANDNES, „Seal and Baptism in Early Christianity“, 1439–1479; zu den späteren Entwicklungen vgl. CHR. STRECKER, „Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche“, 1386–1402.

5 G. WURST, „Initiationsriten im Manichäismus“, 148 mit Berufung auf *Bema-Psalm* 227, 11,1–4 (Wurst) = *Psb.* II 22,11–15; vgl. auch ebd. 151.

1.2. Für die seit den Zeiten der Religionsgeschichtlichen Schule beliebte Methode religionswissenschaftlicher Komparatistik (beispielsweise im Rahmen einer methodologisch nicht unproblematischen, aber mindestens anregenden religionsphänomenologischen Typisierung) müssen mögliche antike Vergleichsphänomene zunächst präzise beschrieben werden (beispielsweise in Form der berühmten „dichten Beschreibung“). In vorliegender Publikation wird (von *Anders Klostergaard Petersen*) vorgeschlagen, die Taufe als Ritual der Reinigung und Initiation im Zusammenhang des von *Jonathan Z. Smith* so bezeichneten „utopian type of religion“ (S. 19 u. 35) zu beschreiben; andere Optionen im Rahmen älterer und neuerer Disziplinen und Paradigmen nennt *Oda Wischmeyer* (S. 735). *Fritz Graf* behandelt Verbindungen zwischen antiken Mysterienkulten und der christlichen Taufe, die keineswegs nur von neuzeitlichen Religionswissenschaftlern, sondern bereits von antiken Kritikern des Christentums und den Apologeten, die sie zu widerlegen suchten, beobachtet wurden (S. 101–118; zu Justin vgl. S. 103–105, aber auch S. 783–794). Freilich gibt es keine der Wassertaufe wirklich vergleichbare Initiations- und Purifikationshandlung in diesen paganen antiken Kulte (S. 101f. u. 110–114). Die Wasserriten der ägyptischen Religion, die im vorliegenden Werk von *Jan Assmann* und *Andrea Kucharek* behandelt werden (S. 43–68), eignen sich, wenn sie so präzise analysiert werden, nur bedingt für einen Vergleich, weil hier zwar Reinigung mit einem Lebenswasser erfolgt und Lebenskraft restituiert wird (beziehungswise Verjüngung ausgelöst wird), aber ein zyklisches Zeitmodell vorausgesetzt und damit gerade keine Einheitlichkeit intendiert ist. Der von *Alan Gardiner* geprägte Ausdruck „Baptism of Pharaoh“ (S. 54–64) ist daher ebenso missverständlich wie die Rede von einer „mandäischen Taufzeremonie“ im Blick auf das *mašbūtā*⁶. Neben den bekannten paganen Vergleichsphänomenen, in denen ein Eid oder sonstige Verpflichtung den Wandel von Lebensformen, sittlichen Maßstäben und einen Wechsel der sozialen Gruppe bzw. Gemeinschaft zur Folge hat – beispielsweise die Eingliederung in die römische Armee durch den Fahneneid (*sacramentum*; vgl. Tert., *cor.* 11⁷) oder die verschiedenen *symbola* –, ist auch an die Veränderungen zu denken, die die verschiedenen Formen des Unterrichts in der Antike auslösen. Die wiederholten Waschungen im Judentum, bes. in den Qumranschriften sowie den archäologischen Befunden sind von *Antje Labahn* (S. 157–219) und *Seán Freyne* (S. 221–253) behandelt worden.

1.3. Neben Antworten auf die religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Fragen ist eine möglichst präzise Rekonstruktion der Geschichte der christlichen Taufe notwendig: Zwei Grunddaten stehen zu Beginn einer solchen Geschichte der Taufe unverrückbar fest: Jesus wurde selbst getauft und

6 Vgl. A. HULTGÅRD, „The Mandaean Water Ritual in Late Antiquity“, 69f.

7 Dazu vgl. E.-M. BECKER, „Taufe bei Marcion – eine Spurensuche“, 883 und SANDNES, „Seal and Baptism in Early Christianity“, 1443.

wurde durch Johannes den Täufer am Jordan getauft, wie *Hans Dieter Betz* ungeachtet aller sorgfältigen Bemerkungen zu den historiographischen Problemen noch einmal klar hervorhebt (S. 377–396). Irgendwann im ersten Jahrhundert wurde diese Form eines Wasserritus (übrigens durchaus mit der Johannes eigenen Sinndeutung der Sündenvergebung) in vielen Gemeinden so selbstverständlich als Initiationsritus in das Christentum hinein angesehen, dass der Apostel Paulus diese Tatsache ohne Diskussion voraussetzt. Er argumentiert nicht für die Notwendigkeit der Taufe, sondern setzt gegen Mißbräuche und Mißdeutungen autoritativ seine eigene Interpretation. Man kann mit *Hans Dieter Betz* zwischen der vollkommen unstrittigen, ja selbstverständlichen „performance“ des Rituals und umstrittener „meaning“ unterscheiden⁸. Wie freilich dieser Prozess der Verselbständlichung (und Ritualisierung) der Taufe in so erstaunlich kurzer Zeit genau ablief und wieso er so stattfand, bleibt wohl auch mangels Quellen im Dunkel und ist ein Zeichen der ungeheuer beschleunigten hochdynamischen Entwicklung des frühen Christentums, auf die mein verstorbener neutestamentlicher Lehrer Martin Hengel gern aufmerksam gemacht hat. Die von *David Hellholm* behandelten vorgeformten Tauftraditionen, die in den Paulusbriefen benutzt werden (S. 415–?), sind ebenso wie die von *Jens Schröter* untersuchte Apostelgeschichte (S. 557–586) lediglich ein sprechendes Zeichen dieser Entwicklung, aber erklären sie kaum.

1.4. Die Geschichte der christlichen Taufe beginnt bei der Taufe des Juden Jesus durch den jüdischen Frommen Johannes, genannt „der Täufer“ (ὁ βαπτιστής). Allerdings ist diese Figur von zentraler Bedeutung für die Geschichte der christlichen Taufe. Selbstverständlich muss – wie *Clare K. Rothschild* zeigt (S. 255–290) – die christliche wie jüdische Präsentation des Täufers und seiner Botschaft vom „historischen Täufer“ unterschieden werden, womit sich freilich all’ die methodischen und inhaltlichen Probleme der Debatten um den historischen Jesus erneut einstellen. Sorgfältige Exegese der neutestamentlichen Perikopen erklärt beispielsweise, warum in kaiserzeitlichen Darstellungen der Taufe Jesu auf den Reliefs von Sarkophagen und in den Katakomben gelegentlich die Taube fehlt, es müssen nur ὡσεὶ περιστεράν (Mt 3,16)⁹ und σωματικῶ εἶδεν ὡς περιστεράν (Lk 3,22) und die (alt-)lateinischen Versionen verglichen werden. Wieso Josephus zwar vom taufenden Handeln des Täufers berichtet, aber das Wortfeld βαπτίζειν κτλ. gar nicht erklärt, so, als ob es sich um einen Eigennamen (in der Art von: „Jesus, der [frisch] Gestrichene“¹⁰) handelt, wissen wir nicht. Ähnlich schwierig

8 O. WISCHMEYER, „Hermeneutische Aspekte der Taufe im Neuen Testament“, 736f.

9 Vgl. in der Rezension von A. JÜLICHER zu Mt 3,16 *sicut columbam*, 14.

10 G. ZUNTZ, „Ein Heide las das Markusevangelium. Ein Vortrag“, 205–222, insbesondere 205: Zuntz versucht Übersetzungen von Mk 1,1 durch einen unkundigen kaiserzeitlichen Heiden nachzuempfinden „Die gute Botschaft von Jesus-Salbe“ „Jesus, dem Bemalten oder Geschminkten“.

ist die Suche nach der Traditionsgrundlage der Episode über Apollos und die Johannesjünger in Ephesus¹¹.

1.5. Auch die Frage einer weiteren jüdischen Parallele zur Johannestaufe ist nicht einfach zu beantworten: Dass es zur Zeit Jesu eine regelrechte „Proselytentaufe“ gab (wie beispielsweise Joachim Jeremias behauptete¹²), bleibt aufgrund der spärlichen Textzeugnisse unsicher. Um die einschlägigen paulinischen Texte zu verstehen, müssen die (unter Umständen nur schwer abgrenzbaren) vorpaulinischen Traditionen separat interpretiert, dann aber auch in ihren spezifischen paulinischen Kontexten gelesen werden – dies geschieht hier, wie gesagt, bei *David Hellholm* (S. 415–?). Es geht dabei um die sogenannte Namensformel (εἰς τὸ ὄνομα), die **Bekleidungsformel** (Χριστὸν ἐνεδύσασθε) und die **Identifikationsformel** (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν); *Lars Hartman* hat diese unterschiedlichen Formeln übersichtlich geordnet (S. 397–413). Man kann sich diese Formeln als Teil eines Taufgottesdienstes vorstellen; ob sie das wirklich waren, bleibt freilich offen. Das Verhältnis von Geist- und Wassertaufe wird in den verschiedenen neutestamentlichen Texten sehr unterschiedlich bestimmt; die klassischen Alternativen einer sakramentalen oder nichtsakramentalen Deutung des Johannesevangeliums sind überwunden zugunsten einer präzisen Nachzeichnung der diversen Anspielungen auf Taufe und Eucharistie und literaturwissenschaftlich fundierten Überlegungen zur antiken Leserschaft und ihren Erfahrungen mit Lustration und ähnlichen Spenderiten (so *Turid Karlsen Seim*, S. 717–734). Wie bei der sogenannten Abercius-Inschrift in der Interpretation von *Margaret M. Mitchell* (s.o. u. unten S. 1775f.) muss mit bewusster Polyvalenz der Texte gerechnet werden, die durch unterschiedlichste Leserschaften eher noch verstärkt wird. In den Deuteropaulinen wird die Taufe im Rahmen anamnetischer und exhortativer Passagen eingesetzt, die auch an damalige moralphilosophische Unterrichtssituationen und entsprechende Texte (z.B. Arrians Werke über Epiktet) erinnert (so *Tor Vegge*, S. 516f.).

1.6. Schon sehr früh, spätestens aber am Anfang des zweiten Jahrhunderts, zeigen erste Kirchenordnungstexte wie die *Didache*, dass Taufe vor aller theologischen Reflexion gebildete *liturgische Praxis* konkreter christlicher Gemeinden ist, die in einer sich zur Reichsreligion globalisierenden Lokalreligion mit Anspruch auf Geltung geordnet werden muss, wie *Andreas Lindemann* in seinen Beobachtungen zur Taufpraxis dokumentiert (S. 767–816). Dabei spielt mindestens im zweiten Jahrhundert „lebendiges“, d.i. fließendes Wasser (*Did* 7,1–3; vgl. aaO.

11 M. WOLTER, „Apollos und die ephesinischen Johannesjünger“, 49–73 [= „Apollos und die Johannesjünger von Ephesus (Apq 18,24–19,7)“, 402–426].

12 Nachweise und Diskussion bei D. SÄNGER, „Ist er heraufgestiegen, gilt er in jeder Hinsicht als ein Israelit (bYev 47b)“, 294ff.

S. 776f. und die sogenannte *Traditio Apostolica* 21,2)¹³ eine zentrale Rolle, ist aber nicht unabdingbare Voraussetzung. Der Täufling bereitet sich durch Akte der Reinigung wie beispielsweise das Fasten vor; die allgemeinen Entwicklungen des christlichen Amtes in der Antike spiegeln sich selbstverständlich auch in den Bestimmungen über Taufvorbereitung und Taufakt (beispielsweise durch die Zuweisung bestimmter liturgischer Funktionen an Frauen in der sogenannten „Syrischen Didaskalie“, aber deren Ausgrenzung aus dem taufenden Akt selbst, der männlichen Bischöfen vorbehalten ist). Die exakte Reihenfolge von vorbereitenden Katechesen, Exorzismen, Salbungen und postbaptismaler Anwendung dieser Akte differiert lokal erheblich und entwickelt sich nach den allgemeinen liturgiewissenschaftlichen Gesetzen der Ausdifferenzierung „from freedom to formula“ (dazu *Christian Strecker*, S. 1383–1402). Ein besonderes Problem in der Gruppe dieser Kirchenordnungen ist die sogenannte *Traditio Apostolica* (= TA; einschlägige Texte in englischer Übersetzung unten bei *Anders Ekenberg* S. 1035–1044), weil derzeit sehr umstritten ist, welche Teile des umfangreichen Materials auf welche Zeit und welche liturgische Landschaft zurückgehen. *Anders Ekenberg* votiert dafür, zwar den Archetyp der Schrift in das römische Syrien zu lozieren (S. 1018), aber den in den meisten Versionen beschriebenen Initiationsakt als eine Widerspiegelung von liturgischer Realität der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts „irgendwo im Westen“ zu verstehen (gegen Bradshaw und andere: S. 1022 mit Anm. 40 sowie S. 1025–1027); Voraussetzungen (z.B. im Blick auf den Beruf der Taufbewerber) und Ablauf der Taufe mit Exorzismen und Ölungen werden in einer zu rekonstruierenden Grundform beschrieben (TA §§ 15–21 Botte), die entsteht, wenn man bestimmte Passagen als spätere Ergänzungen ausscheidet (wie z.B. das dreijährige Katechumenat: § 17,1f.). Ob die sogenannten *Interrogationes de fide* zu solchen Ergänzungen gehören oder nicht, wäre noch einmal zu diskutieren¹⁴.

1.7. Die einzelnen Erwähnungen der Taufe bei den christlichen Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts differieren sehr nach Gattung und Zielrichtung der unterschiedlichen Schriften. Dadurch entsteht eine reiche Fülle von „Tauftheologien“ oder Ansätzen von Tauftheologien, die jeweils auch sehr unterschiedliche Elemente aus den neutestamentlichen Schriften aufgreifen. Im „*Hirt des Hermas*“, den *Vemund Blomkvist* behandelt (S. 849–870), ist erkennbar, wie

13 Vgl. zu dieser komplizierten Schrift hier A. EKENBERG, „Initiation in the *Apostolic Tradition*“, 1011–1050. Wenn man ungeachtet der Abbildungen aufgrund der Abmessungen des sogenannten „Taufbeckens“ den Raum in Dura Europos nicht als Baptisterium deutet, sondern mit einer Taufe im nahegelegenen *fließenden Wasser* des Euphrat rechnet, der bis auf den heutigen Tag majestätisch an der (Ruine der) Stadt vorbeifließt, würde sich dies auch zu anderen Nachrichten über die Taufpraxis fügen (vgl. aber D. KOROL in Verbindung mit J. RIECKESMANN, „Neues zu den Darstellungen im Baptisterium von Dura-Europos“, 1609–1670).

14 Vgl. dazu W. KINZIG, „‘... natum et passum etc.’ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis Luther“, 75–184.

zentral Taufe als Fundament der Kirche (*Vis* III 3,3–5) bereits ist, „absolut notwendig für das Heil“, aber als die „eine Taufe zur Vergebung der Sünden“ (wie es später im Bekenntnis des Reichskonzils von Konstantinopel 381 n.Chr. heißt) nicht wiederholbar. *Ignatius von Antiochien* dagegen greift, wie *Dietrich-Alex Koch* zeigt (S. 817–848), auf neutestamentliche Texte zurück (*IgnSm* 1,1 z.B. auf Mt 3,15, aber auch auf vorpaulinische Überlieferung: S. 819) und thematisiert Taufe im Rahmen seiner spezifischen theologischen Akzente (*IgnSm* 8,2: Taufe ist ein Symbol der Einheit, daher soll der Bischof taufen). Es bleiben viele Unklarheiten, beispielsweise die offene Frage, warum nach *IgnEph* 18,2 Jesu Leiden das Wasser (des Jordans? alle Wasser?: dazu *Koch*, aaO. S. 824f.) reinigt. Der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom als öffentlicher Lehrer des Christentums auf dem Viminal wirkende Apologet *Justin der Märtyrer* differiert insofern von den meisten anderen sogenannten Apologeten, als er ausführlich den Ablauf der Taufe erklärt und – angesichts bekannter Vorwürfe gegen christliche Versammlungen – für deren Harmlosigkeit argumentiert. Er verwendet den auch paganen Lesern verständlichen Terminus φωτισμός (*1 Apol.* 61,12). Taufe vermittelt nach Justin nicht nur (in strenger Aufnahme von biblischen, vor allem neutestamentlichen Theologumena) Sündenvergebung und Wiedergeburt, sondern macht aus den Getauften auch (ganz im Sinne einer griechischen philosophischen Erziehung) „Kinder der freien Entscheidung und Einsicht“ (τέκνα ... προαιρέσεως καὶ ἐπιστηγῆς). Wieder liegt Polysemie vor. Doppelt kodiert sind auch die Passagen über die Taufe bei *Clemens Alexandrinus*, dessen von *Henny Fiskå Hägg* behandelte Texte deutlich vor neutestamentlichem Hintergrund formuliert sind (Adoption als Söhne Gottes, Erleuchtung, Unsterblichmachung: S. 973–987), zugleich aber auch die pagane, näher platonisierend zugespitzte Mysterienterminologie aufgreifen (so schon Christoph Riedweg¹⁵): Der Begriff φωτισμός erinnert an den Hebräerbrief (vgl. Hebr 6,4; dazu *Samuel Byrskog*, S. 587–604), aber zugleich auch an die Mysterienkulte (S. 983–985). Selbstverständlich finden sich aber natürlich auch allerlei Spuren der praktischen Arbeit des Autors in der Vorbereitung von Taufbewerbern in den Werken des Alexandriners (S. 974–976). Der zeitweilig ebenfalls in Alexandria lehrende *Origenes* („Horusspross“) bietet in seiner „Grundlagenschrift“ (*Περὶ ἀρχῶν/De principiis*) kein Taufkapitel, obwohl er laut Eusebios im katechetischen Unterricht der Metropole tätig war – vielleicht gibt es deswegen keine eigenen Schriften über Taufe (im Unterschied etwa zu Tertullianus), weil Origenes (ebenfalls laut Eusebios) erst in Caesarea, d.h. ab den vierziger Jahren des dritten Jahrhunderts, seine Predigten und Vorlesungen mitzustenographieren erlaubte¹⁶. Vielleicht hielt er die Taufe aber auch für theologisch nicht problematisch; jedenfalls muss bedacht werden, dass sie auch in

15 CHR. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*.

16 CHR. MARKSCHIES, „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...? Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes“, 39–68 [= IDEM., *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, 35–62].

den ältesten *regula fidei*-Formulierungen nicht erwähnt wird. Die Taufe wird im Rahmen seiner platonisierenden Bibeltheologie in ein platonisches Zweiwelten-Schema eingefügt, es gibt eine unsichtbare, nur noetische Taufe Christi und die Wassertaufe; allerdings bemüht sich Origenes mit durchaus antignostischer Spitze, beides nicht auseinanderfallen zu lassen (vgl. dazu den Beitrag von *Gunnar af Hällström*, S. 989–1009, besonders S. 991f.). Der kirchliche Bibeltheologe Origenes orientiert sich bei seiner biblisch grundierten Tauftheologie selbstverständlich auch an alttestamentlichen Texten, vor allem an der Perikope vom Durchzug des Gottesvolkes durch das Schilfmeer (Ex 14: S. 992f.) und durch den Fluss Jordan (Jos 3: S. 994f.). Im langen dritten Jahrhundert ist auch *Caecilius Cyprianus, qui et Thascius* wie Tertullianus ein Beispiel für die lokale Kontextualisierung der mehrheitskirchlichen Tauftheologie und für die Rekonstruktion lokaler liturgischer Praxis, aber auch für eine eigenständige theologische Tradition von lokalen Christentümern wie dem nordafrikanischen (zu Tertullian vgl. *Øyvind Norderval*: S. 947–972; zu Cyprian vgl. *Enno Edzard Popkes*: S. 1051–1070). Das wird an seiner Position im sogenannten „Ketzerauftreit“ deutlich, aber auch in anderen tauftheologischen Passagen seiner Schriften: Das Lebenswasser der Taufe wäscht die Sünde ab, es vermittelt himmlischen Geist und ist so die notwendige Lebenswende, eine „zweite Geburt“ (*Don.* 5. 14f.), sie wird durch den Bischof oder von ihm legitimierte Presbyter vollzogen (*Ep.* 72,1). Im Kontext der großen reichsweiten Verfolgungen in der Jahrhundertmitte aktualisiert der Bischof von Karthago die neutestamentliche Bezeichnung der Passion Jesu als Taufe (Mk 10,38f./Lk 12,49f.); wer durch die irdische (Wasser-)Taufe nicht getauft werden konnte, wird durch die zweite, himmlische (Blut-)Taufe trotzdem (oder besser: gerade besonders) gerettet. Es ist mindestens wieder ein Zeichen der Polysemie von Formulierungen, wenn Clemens Alexandrinus unter der „zweiten Taufe“ in seiner Predigt *Quis dives salvetur* etwas gänzlich anderes versteht und den Ausdruck rein metaphorisch für die Konversion eines Räubers und Mörders verwendet (*Hägg*, S. 980–982). Ein besonders spannendes Beispiel der Entwicklung christlicher Tauftheologie sind, wie *Jürgen Wehnert* nachzeichnet (S. 1071–1114), die Pseudoklementinen: Hier kann anhand des literarischen Wachstums einer Schriftengruppe nachvollzogen werden, wie sich aus wiederholbaren Reinigungsriten und einem einmaligen „Initiationsritus für bußfertige Heiden“ (S. 1108) eine sakramental gedeutete Sündenvergebungstaufe entwickelt und sich eine geordnete Reihenfolge von Riten für diese Taufe etabliert. Umgekehrt kann man an den Nachrichten über die Taufe der sogenannten „Neuen Prophetie“, also der in der reichskirchlichen Polemik „Montanismus“ genannten, ursprünglich phrygischen prophetischen Bewegung sehen, dass geringfügige Abweichungen devianter Gruppen im Taufritual (nämlich Tätowierungen) im häresiologischen Diskurs zu grotesken Anwürfen führen (nämlich, Kannibalismus zu üben), so jedenfalls *William Tabbernee* (S. 917–945). Stark umstritten ist die Frage, ob die bei sethianischen Gnostikern geübte Taufe Be-

rührungspunkte zur christlichen Taufe verrät; wer wie *Birger A. Pearson* in der Verlängerung einschlägiger Tendenzen des zwanzigsten Jahrhunderts den sogenannten Sethianismus für eine ursprünglich nichtchristliche Gnosis hält, wird diese Frage verneinen (S. 119–143)¹⁷; mindestens für das Ritual könnte dann auch gelten, was *Einar Thomassen* im Blick auf die valentinianische Gnosis formuliert: „the similarity with ‘Orthodox’ practise“ (S. 897). Das schließt Polemik gegen die mehrheitskirchliche Sakramententheologie und -praxis in einzelnen gnostischen Texten wie dem jüngst partiell publizierten Judasevangelium aus dem Codex Tchacos nicht aus (*Birger A. Pearson*, S. 138f.).

1.8. Die unterschiedlichen Schriften aus christlichen und entchristlichten Sonder-Gruppen scheinen also nur auf den ersten Blick streng getrennt neben den mehrheitskirchlichen Texten aus diversen Gattungen zu stehen. Wie wenig dieses durch die antiken christlichen Häresiologen vermittelte und durch die Gnosisforschung des zwanzigsten Jahrhunderts teilweise kanonisierte Bild zutrifft, zeigt beispielsweise *Einar Thomassen* in seinem Beitrag. Er behandelt die einschlägigen mehrheitskirchlichen Referate über die sogenannte „valentinianische Gnosis“ und ihre eigene Überlieferung von Traktaten (S. 895–915). Die in diesen Texten bezeugten liturgischen Formulare und Inschriften dokumentieren einen Ritus (oder mehrere Riten) und theologische Deutungen dieser Riten; das berühmte, stellenweise (z.B. dank Irenaeus, *haer.* I 21,3) berichtigte „Brautgemach“ ist kein eigener Ritus und schon gar kein eigenes Sakrament, sondern eine Bezeichnung für die ganze rituelle Handlung (ebenso die „Erlösung“ [ἀπολύτρωσις]: S. 899). Wie in den mehrheitskirchlichen Tauftheologien werden Elemente biblischer Texte mit eigenen Akzentsetzungen verbunden, beispielsweise der Figur der Rückkehr des Geistes aus seiner verderblichen Verbindung mit der Materie in die himmlische Fülle. Wenn immer wieder betont wird, dass die Taufe Jesu den Charakter eines Modells für die übrigen Getauften hat, dann liegt eine ältere, eher adoptianistische Christologie dem zugrunde. Wenn die Taufe als „Brautgemach“, d.h. als Akt der Verbindung mit einem persönlichen Schutzengel, gedeutet wird, dann bedient die valentinianische Tauftheologie (wie auch die Magie) populäre Erwartungen an einen numinosen Helfer im Alltag des Lebens. Möglicherweise gehört zu den mehrheitskirchlichen Nachwirkungen des valentinianischen Taufverständnisses auch die stark antidämonische Ausrichtung der Taufe, die die sogenannte *Traditio Apostolica* mit ihren mehrfachen Exorzismen für den Entstehungsort ihrer Grundschrift bzw. der Überarbeitung bezeugt, in der die Passagen über die Tauf liturgie ein-

17 Eine gänzliche abweichende Sicht des Sethianismus hat der Verf. vorgelegt: MARKSCHIES, *Die Gnosis*, 95–101. Je stärker die unter dem Label „sethianische Gnosis“ zusammengefassten Richtungen als Teil des antiken Christentums begriffen werden, desto deutlicher lässt sich unter den Schichten von mehrheitskirchlicher Polemik wie gnostischer Abgrenzung die Verwandtschaft basaler Rituale und gleichfalls grundlegender biblischer Theologumena thematisieren.

gefügt worden sind (Rom? Ägypten?). Haben die Valentinianer diese Details der Taufliturgie erfunden? Marcion und seine Anhänger haben, wie *Eve-Marie Becker* zeigt (S. 871–894), offenbar die Wassertaufe wie auch die übrige Mehrheitskirche praktiziert (so auch schon *Barbara Aland*: S. 872), aber man muss natürlich fragen, ob die spezifischen Akzente der Theologie Marcions diese gleiche Handlung nicht ganz anders kontextualisiert haben. Am Manichäismus kann man studieren, wie selbst unter den Bedingungen strikter Abgrenzung (nämlich der rationalistischen Argumentation gegen die Taufe im Kölner Mani-Codex [CMC p. 80–85]) und entsprechenden Ersatzritualen in den „Kephalaia des Lehrers“ Elemente der mehrheitskirchlichen christlichen Tauftheologie verwendet werden können (p. 232,3–233,1), ein spiritualisiertes Taufverständnis rezipiert wird¹⁸ und sogar eine (freilich in Gestalt und Zweck unklare) Ölsalbung in einigen christlichen Quellen bezeugt ist. Besonders rätselhaft sind die mandäischen Wasserrituale, weil gegenwärtig vollkommen unsicher geworden ist, wann sie in die Religion eingeführt worden sind, und die alte Vermutung Hans Lietzmanns, dass die mandäischen Ursprünge im Kreis von jüdischen Täufergruppen des Ostjordanlandes ein (sehr?) spätes Konstrukt darstellen, immer mehr Anhänger findet (so auch *Anders Hultgård*: S. 92–94¹⁹). Der ganze Komplex bedarf weiterer Forschung, vor allem aber sind zuverlässige Quelleneditionen und eine belastbare Chronologie wie Traditionsgeschichte nötig.

1.9. Man muss sich klarmachen, dass die mehrheitschristliche Initiation im Kontext eines „religiösen Marktplatzes“, also im Kontext der Religionskonkurrenz in der globalisierten antiken Welt, stattfindet, in der beispielsweise durch reisende Kaufleute (Dura Europos, eventuell die sogenannte „Chronik von Arbela“) der Aktionsradius bestimmter gesellschaftlicher Gruppen sehr hoch ist und es auch erhebliche soziale Mobilität gibt²⁰. Wenn Johannes Chrysostomus bestreitet, dass die Taufe nur zur Sündenvergebung dient, und „zehn Gaben“ – zehn gratis gewährte Geschenke – der Taufe aufzählt (*catech. bapt.* 2/4: vgl. dazu *Rudolf Brändle*, S. 1231–1250), dann ist dies Propaganda in der Konkurrenz einer Gesellschaft, in der es auch zu anderen Festen Gratisgeschenke gibt, zum Beispiel vom Kaiser, vom Magistrat usw. Die großen Taufritualen, die seit dem vierten Jahrhundert bezeugt und einigermaßen rekonstruierbar sind, konkurrierten mit ihrem Einsatz von stimulierenden Transformationserfahrungen (Licht/Dunkelheit, Nacktheit/Bekleidung) mit den großen mystagogischen Zeremonien der Antike (Eleusis, aber auch die Mysterienreligionen), überboten sie aber, wenn in Konstantinopel tatsächlich dreitausend Menschen in einer Osternacht getauft

18 *Bema-Psalm* 227, 11,1–4 (Wurst) = *Psb.* II 22,11–15.

19 In der seinerzeit stark diskutierten Originalveröffentlichung: H. LIETZMANN, „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“, 596–608 [= IDEM., *Kleine Schriften Bd. I Schriften zur spätantiken Religionsgeschichte*, 124–140.

20 MARKSCHIES, *Das antike Christentum*, 23–31.

worden sein sollten (zur Massentaufe des Jahres 404 n.Chr.: S. 1234f. mit Anm. 32; vgl. für die Zahl Act 2,41), und machten das Heilige zunehmend für die Massen zugänglich.

1.10. Noch einmal stark verändert sich der Befund seit dem vierten Jahrhundert, also in reichskirchlicher Zeit. Eine zentrale Quelle für Palästina sind die (im Einzelnen sehr unterschiedlichen) „Katechetischen Homilien“ des Bischofs *Cyrrill von Jerusalem* und die „Mystagogischen Katechesen“ eines *Pseudo-Cyrrill* (Johannes von Jerusalem? um 380 n.Chr.), die Parallelen zur *Traditio Apostolica* aufweisen; sie werden in dieser Publikation von *Juliette Day* behandelt (S. 1179–1204). Ein Vergleich der Informationen über Taufvorbereitung und Taufvollzug, die sich in den beiden Textcorpora befinden, zeigt, dass innerhalb weniger Jahre bzw. Jahrzehnte sich die Liturgie außerordentlich anreicherte. Die syrische Tradition spielt – schon aufgrund der besonderen literarischen Form der Hymnen *De Epiphania* des Ephraem – eine besondere Rolle, verwendet sehr eigenartige Bilder und Metaphern, die aber nicht in der Tradition Herders und anderer als „semitisch“ hypostasiert und einem „hellenisierten“ Denken gegenübergestellt werden dürfen. Das auffälligste Zeichen der Veränderung in der sogenannten „konstantinischen Wende“ ist die Einfügung von deklaratorischen Taufbekenntnissen; ihr behaupteter vornizänischer Ursprung in Rom beruht auf einem Zirkelschluss mit der *Traditio Apostolica*, alle Belege stammen aus dem vierten Jahrhundert – freilich muss erklärt werden, warum vergleichsweise plötzlich dieser Brauch aufkommt und warum er sich so schnell verbreitet (so *Reinhart Staats*, S. 1551–?): *Augustinus* referiert in seinem Bericht über die spektakuläre Bekehrung und Taufe des Philosophen Marius Victorinus die stadtrömische Ansicht, es handle sich um einen alten Brauch (S. 1576); möglicherweise spielt auch die gestiegene rechtliche Bedeutung der Taufe in einer Zeit eine Rolle, in der die Kirche wie ihre Mitglieder immer mehr dezidierte Aufgaben im politischen und Rechts-System des spätantiken Reiches übernehmen. Es bleibt freilich bei der Polysemie, bei der Ambiguität von Formeln, Riten und theologischen Reflexionen: Der kluge Theologe Augustinus weiß nicht, ob Getaufte nach der Taufe noch Sünde im eigentlichen Sinne begehen können – er schwankt in seinen Texten und man kann das Schwanken auch nicht chronologisch als Entwicklung erklären (s. dazu *Reidar Aasgaard*, S. 1251–1253). Vereindeutigt worden ist seine Position erst in der frühen Neuzeit, als das Konzil von Trient für die eine Variante und die lutherischen Bekenntnisse für die andere votierten²¹.

21 MARKSCHIES, „Taufe und Concupiscentia bei Augustinus“, 92–108.

2. Was wir noch nicht wissen

2.1. Wir sahen, dass die ungeheuer rasche Entwicklung hin zu einer – mit Betz gesprochen – performativen Selbstverständlichkeit der Taufe ungeachtet aller interpretatorischen Varianzen, Differenzen und Dispute leichter zu konstatieren als zu erklären ist – es sei denn, man wolle die Tatsache, dass Jesus von Nazareth getauft wurde (obwohl er selbst gar nicht taufte), als den zentralen Grund dafür in Anschlag bringen, dass auch die Menschen, die ihm nachfolgen wollten, dieses für seinen Lebensweg charakteristische Ritual in nachösterlicher Zeit nachformten und dadurch neu schufen (*Michael Labahn*)²². Um hier weiterzukommen, empfiehlt sich wieder die mehrfach erwähnte Methode der dichten Beschreibung. Das meint in unserem Fall eine Aufmerksamkeit auf die leisen Textsignale, beispielsweise auf den sekundären Markusschluss und die Frage, ob in solchen in unseren Zusammenhängen eher übersehenen Texten etwas über die Rolle der Taufe in der christlichen Mission und Propaganda erkennbar ist (so *Kirsten Marie Hartvigsen* in ihrem Beitrag „Matthew 28:9–20 and Mark 16:9–20“, unten S. 663–674).

2.2. Die Erforschung der Taufe in der hohen Kaiserzeit und der christlichen Spätantike ist als ein Teil der Erforschung des antiken Christentums charakterisiert durch die in langen Jahrzehnten nur ansatzweise überwundenen Einseitigkeiten und blinden Flecken in der Forschungsgeschichte. Während in vorliegender Publikation die oft zu konstatierende Vernachlässigung des sogenannten christlichen Orients vorbildlich vermieden wird (beispielsweise allein durch die terminologischen Beobachtungen zur Taufe in der syrischen Sprache und zu Texten Aphrahats von *Michael Lattke*: S. 1115–1138 oder durch den Beitrag zu Ephraem von *Serafim Seppälä*: S. 1139–1177), besteht noch Forschungsbedarf auf dem Gebiet des Kirchenrechts und der Liturgiegeschichte, die insbesondere im Bereich der protestantisch geprägten Erforschung des antiken Christentums, von großen Ausnahmen wie dem Berliner Kirchenhistoriker Hans Lietzmann einmal abgesehen, oft vernachlässigt wurde. So sind die wichtigen kirchenrechtlichen Fragen für die spätere Zeit der Spätantike, also beispielsweise die notorische Frage der Anerkennung von Häretiker- bzw. Schismatikertaufe im Westen bzw. Osten, bislang noch nicht genügend diskutiert worden und vor allem für das dritte und vierte Jahrhundert aufgearbeitet worden²³. Auf den ersten Blick scheint die Geschichte des Taufgottesdienstes in der christlichen Antike

22 Weitere Modelle aus der Forschungsgeschichte bei M. LABAHN, „Kreative Erinnerung als nachösterliche Nachschöpfung“, 341–344.

23 Vgl. dazu hier E. E. POPKES, „Die Tauftheologie Cyprians. Beobachtungen zu ihrer Entwicklungsgeschichte und schrifthermeneutischen Begründung“, 1059–1068, insbesondere 1067f. zum „offenen Ende“ der Auseinandersetzungen und entsprechend knapp J. P. BURNS, „The Efficacy of Baptism in Augustine’s Theology“, 1286f.

wie Spätantike nach langer Vernachlässigung im protestantischen Bereich durch Georg Kretschmar im Jahre 1970 in seiner großen Monographie mustergültig und daher auch abschließend aufgearbeitet²⁴; die ausführlichen Beiträge von *Christian Strecker* zur allgemeinen Entwicklung (S. 1381–1438), aber auch von *Juliette Day* zur Taufliturgie, die Cyrill (bzw. Pseudo-Cyrill) von Jerusalem in den unterschiedlichen Serien von Katechesen voraussetzt (S. 1200–1203), dokumentieren, wie vielfältig die liturgische Praxis war, wie stark Normierungen (in den Kirchenordnungen und liturgischen Büchern) und faktischer Vollzug in den Gemeinden differierte. Angesichts solcher Vielfalt, die nur noch mühsam im bewährten klassischen Modell geographisch konzentrierter „liturgischer Familien“ gebändigt werden kann, legt sich der theologiegeschichtlich grundiertere Zugang zu den Tauftheologien einzelner klar abgrenzbarer Individuen nahe, die als „Kirchenväter“ ebenfalls eine wie auch immer zu bestimmende Autorität von den antiken Christen zugeschrieben bekommen haben. Der Beitrag von *Christian Strecker* zeigt zudem, dass die Anwendung ritualtheoretischer und sonstiger kulturwissenschaftlicher Fragestellungen auf die aus den einschlägigen Quellen rekonstruierten Abläufe von Taufvorbereitung, Taufhandlung und Taufnachbereitung durch die Liturgiewissenschaft erst in den Anfängen steckt, aber reichen Gewinn verspricht. Dagegen sind, wie der Beitrag von *Hermut Löhr* zeigt (S. 1529–1550), die einstigen heftigen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Kindertaufe, Erwachsenentaufe und Klinikertaufe pazifiziert; spannend bleiben die Zusammenhänge natürlich: So ist bislang die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und – anachronistisch gesprochen – Kirchenmitgliedschaft auf dem Weg zur konstantinischen bzw. theodosianischen Reichskirche noch kaum thematisiert worden und vor allem auch nicht ihre weitere Entwicklung nach dem vierten Jahrhundert²⁵.

2.3. Eine letzte Bemerkung: Die drei hier vorgelegten Bände sind schlechterdings umfassend, integrieren neben den Texten die Bilder, untersuchen die einschlägigen jüdischen, christlichen, aber auch paganen Schriften in wünschenswerter Tiefe wie Gründlichkeit. Und doch müssten diese beiden im wahrsten Sinne des Wortes gewichtigen Bände irgendwann einmal durch einen dritten ergänzt werden, denn wenn es um „Waschungen, Initiation und Taufe“ in „Spätantike, frühem Judentum und frühem Christentum“ geht, dann muss auch noch einmal auf der Basis des hier Vorgelegten die Spätantike in ihrer *ganzen Ausdehnung* bis ins achte Jahrhundert in den Blick genommen werden. Schon relativ lange impliziert das im Bereich patristischer Forschung, dass als letzter Autor der Spätantike im Osten der 754 im Kloster Mar Saba in der judäischen Wüste südlich von

24 Vgl. die Nachweise bei CHR. STRECKER, „Taufrituale im frühen Christentum und in der Alten Kirche“, 1382f.

25 Vgl. einstweilen MARKSCHIES, „Kirchenmitgliedschaft in der Geschichte der Kirche – drei Erkundungsgänge in einem weiten Feld“, 7–18.

Jerusalem gestorbene Johannes von Damaskus berücksichtigt wird. Inzwischen ist auch deutlicher geworden, dass der Islam, mit dem sich Johannes von Damaskus auseinandersetzt, ebenfalls in die Spätantike gehört und im Kontext der spätantiken Religionsgeschichte interpretiert werden muss und nicht einfach als Beginn des Mittelalters und als frühmittelalterliche Religion aus der Zahl der Untersuchungsgegenstände der Altertumswissenschaften ausgegrenzt werden darf²⁶. Da im Band bereits die archäologische Überlieferung der Taufbecken (Robin Jensen, S. 1671–1693) bzw. frühchristlichen Baptisterien (Olof Brandt, S. 1585–1608) bis ins siebente Jahrhundert behandelt wurde (im Beitrag von Hannah Schneider, S. 1695–1718), müssen auch die Texte von christlichen wie nichtchristlichen Autoren des fünften bis siebenten Jahrhunderts irgendwann einmal ausführlicher berücksichtigt werden²⁷.

Bibliographie

- FERGUSON, E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Mich./Cambridge, U.K.: Eerdmans 2009.
- JÜLICHER, A., *Itala. Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, im Auftrage der Kirchenväterkommission der preussischen Akademie der Wissenschaften zum Druck besorgt von W. Matzkow, Bd. I Matthäus-Evangelium, Berlin: Walter de Gruyter 1938.
- KINZIG, W., „... natum et passum etc.“ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis Luther“, in: W. Kinzig, Chr. Marksches und M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten Traditio Apostolica, zu den Interrogationes de fide und zum Römischen Glaubensbekenntnis* (AKG 74), Berlin: Walter de Gruyter 1999, 75–184.
- LIETZMANN, H., „Ein Beitrag zur Mandäerfrage“, in: SPAW.PH, Berlin: Walter de Gruyter 1930, 596–608 [= IDEM, *Kleine Schriften Bd. I Schriften zur spätantiken Religionsgeschichte*, hg. v. K. Aland (TU 67), Berlin: Akademie-Verlag 1958, 124–140].
- MARKSCHIES, CHR., „Taufe und Concupiscentia bei Augustinus“, in: Th. Schneider und G. Wenz (Hgg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeits-

26 Programmatisch zeigt das: A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*.

27 Dies gilt insbesondere, da auch in dem voluminösen Werk von E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, nur Autoren bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts behandelt werden, aber die archäologische Überlieferung wesentlich weiter verfolgt wird (aaO. 819–860). Vor allem die Texte des christlichen Orients würden sowohl im Blick auf Theologie wie Liturgie eine Neuverhandlung lohnen!

kreises evangelischer und katholischer Theologen 11), Freiburg: Herder 2001, 92–108.

- *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen* (Beck'sche Reihe 1692), München: C. H. Beck 2006, 23–31.
 - „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...? Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes“, in: *ZThK* 94 (1997), 39–68 [= IDEM, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien* (TU 160), Berlin/New York: Walter de Gruyter 2007, 35–62.
 - „Kirchenmitgliedschaft in der Geschichte der Kirche – drei Erkundungsgänge in einem weiten Feld“, in: *Zwischen Taufschein und Reich Gottes. Kirchenmitgliedschaft im Spannungsfeld von Freiheit und Verbindlichkeit. Referate einer Tagung vom 28. bis zum 30. September [2007] in der Evangelischen Akademie zu Berlin* (epd-Dokumentation 46), Berlin: Evangelischer Pressedienst 2007, 7–18.
 - *Die Gnosis* (C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2173), München: C. H. Beck ³2010.
- NEUWIRTH, A., *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010.
- RIEDWEG, CHR., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (UALG 26), Berlin/New York: Walter de Gruyter 1987.
- WOLTER, M., „Apollon und die ephesinischen Johannesjünger“, in: *ZNW* 78 (1987) 49–73 [≈ „Apollon und die Johannesjünger von Ephesus (Apg 18,24–19,7)“, in: IDEM, *Theologie und Ethos im frühen Christentum* (WUNT 236), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 402–426].
- ZUNTZ, G., „Ein Heide las das Markusevangelium. Ein Vortrag“, in: H. Cancik (Hg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1984, 205–222.